PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN:

PARADIGMA, PRINSIP DAN METODE PENAFSIRAN

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Ilmu Tafsir
Disampaikan di Hadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri (UIN)
Sunan Kalijaga Yogyakarta
Rabu, 7 September 2022

Prof. Dr.phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.
Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
2022

PENDEKATAN *MA‘NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR‘AN:

PARADIGMA, PRINSIP, DAN METODE PENAFSIRAN

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Ilmu Tafsir
Disampaikan di Hadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
Rabu, 7 September 2022

oleh:

Prof. Dr.phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.
Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga

Universitas Islam Negeri
Sunan Kalijaga Yogyakarta
2022

PENDEKATAN *MA‘NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR‘AN:

PARADIGMA, PRINSIP DAN METODE PENAFSIRAN

Sahiron Syamsuddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
sahironsyamsuddin68@gmail.com
sahiron@uin-suka.ac.id

Yang Terhormat:

1. Rektor UIN Sunan Kalijaga
2. Ketua Senat Universitas
3. Sekretaris Senat Universitas
4. Para Wakil Rektor
5. Para Dekan dan Direktur
6. Para Guru Besar, dan semua Anggota Senat Universitas
7. Semua Undangan, khususnya, Pengurus PW NU, Para Kyai, Ibu Nyai, dan Kolega dari berbagai perguruan tinggi
8. Para Dosen, Pegawai Kependidikan (Tendik) dan Mahasiswa serta Hadirin/Hadirat Semuanya

Assalamu’alaikum Wr. Wb.

Pertama-tama, marilah kita bersyukur kepada Allah Swt yang selalu memberikan rahmat dan kenikmatan kepada kita semua. Secara pribadi, saya bermaksud mengemukakan bahwa salah satu rahmat Allah yang saya terima dan rasakan pada hari ini adalah pengukuhan Guru Besar saya oleh Senat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tentunya, acara ini merupakan acara yang bersejarah bagi saya dan keluarga, dan semoga juga bagi UIN Sunan Kalijaga, tempat saya mengajar. Salam sejahtera semoga terlimpah atas Nabi Muhammad Saw, keluarganya, sahabatnya, para ulama, dan semua umatnya. Amin.

Selanjutnya, pada acara pengukuhan Guru Besar ini, saya akan menyampaikan pidato pengukuhan dengan judul “Pendekatan *Ma‘nā-cum-Maghzā* atas Al-Qur‘an: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran.” Pendekatan *Ma‘nā-cum-Maghzā* ini adalah pendekatan yang saya tawarkan dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur’an pada masa kontemporer ini, sehingga kita dapat merasakan bahwa Al-Qur’an itu *ṣāliḥ li-kull zamān wa makān* (sesuai dan relevan untuk segala zaman dan tempat). Adapun sistematika pemaparan pidato ini adalah (1) pendahuluan tentang tipologi pemikiran tafsir pada masa kontemporer, (2) pengertian Pendekatan *Ma‘nā-cum-Maghzā,* (3) paradigma penafsiran, (4) prinsip penafsiran dan (5) metode penafsiran.

Pendahuluan: Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an pada Masa Kontemporer[1]

Terkait dengan tipologi pemikiran tafsir pada masa sekarang ini, para peneliti studi tafsir Al-Qur'an berbeda-beda. Rotraud Wielandt, seorang profesor Kajian Islam dan Sastra Arab (*Islamkunde und Arabistik*) di Otto-Friedrich Universität Bamberg, Jerman, yang dulu menjadi pembimbing saya ketika mengambil program S3 di universitas tersebut, membagi pemikiran tafsir modern dan kontemporer ke dalam enam macam, yakni (1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme Pencerahan (*Enlightenment*), seperti penafsiran yang disusun oleh Sayyid Ahmad Khan dan Muḥammad 'Abduh, (2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan kontemporer, seperti penafsiran Ṭanṭāwī Jawharī, (3) penafsiran yang berangkan dari perspektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amīn al-Khūlī, Ahmad Muhammad Khalafallah dan 'Ā'isyah Abdurraḥmān (Bint al-Syāṭi'), (4) penafsiran dengan perspektif historisitas teks al-Qur'an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, (5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti

[1] Untuk mendapat pembahasan yang lebih detail tentang hal ini, lihat Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Šahrūrs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), 43-78 dan *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), h. 51-58.

penafsiran Sayyid Quṭb dan Abū al-A'lā al-Mawdūdī, dan (6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Ḥasan Ḥanafī.[2]

Berbeda dengan Wielandt, Abdullah Saeed dalam bukunya *Interpreting the Qur'an* membagi model dan pendekatan penafsiran Al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Dalam hal ini, Saeed lebih menekankan bagaimana model pemahaman dan sikap para penafsir terhadap teks Al-Qur'an. Dengan lebih spesifik, Saeed mengatakan,

> *The classification is based on the degree to which the interpreters (1) rely on just the linguistic criteria to determine the meaning of the teks, and (2) take into account the socio-historical context of the Qur'an as well as the contemporary context of today.*[3]
>
> (Klasifikasi tersebut didasarkan pada sejauhmana para penafsir itu (1) bersandar hanya pada kreteria bahasa untuk menentukan makna teks, dan (2) memperhatikan konteks sosio-historis Al-Qur'an dan konteks kekinian)

Menurut Saeed, para penafsir tekstualis adalah mereka yang "mengikuti secara rigid/kaku teks Al-

---

2 Lihat Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary," dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), 2: 124-142.

3 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), h. 3.

Qur'an dan mengambil makna literalnya." Ada dua alasan yang mereka kemukakan. Pertama, Al-Qur'an harus dijadikan pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa, termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. Jadi, bagi mereka, 'kebutuhan modern' tidak boleh dijadikan patokan untuk kehidupan mereka. Kedua, makna teks Al-Qur'an itu sudah *fixed* dan bersifat universal untuk diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sebagai contoh, poligami, menurut mereka, sebaiknya atau boleh diaplikasikan sampai kapanpun, tanpa harus memperhatikan konteks historis dimana ayat Al-Qur'an tentang poligami itu diwahyukan. Yang tergolong dalam aliran tekstualis tersebut, menurut Saeed, adalah kaum 'Tradisionalis' dan 'Salafi'.[4] Adapun aliran semi-tekstualis, menurut Saeed, pada dasarnya sama dengan aliran tekstualis dalam hal penekanan mereka pada aspek bahasa dan ketidaktertarikan mereka untuk memperhatikan konteks historis turunnya sebuah ayat. Namun, aliran semi-tekstualis menggunakan 'idiom-idiom modern' dalam mempertahankan makna literal kandungan Al-Qur'an. Yang tergabung dalam aliran ini, tegas Saeed, adalah mereka yang tergabung dalam gerakan-gerakan neo-revivalis, seperti al-Ikhwan al-Muslimun (di Mesir) dan Jama'at Islami (di India). Aliran yang ketiga, menurut Saeed, adalah kontekstualis. Aliran ini sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan

[4] Saeed, *Interpreting the Qur'an*, h. 3.

penafsiran terhadap teks Al-Qur'an. Kondisi dan situasi politik, sosial, historis, kultural dan ekonomi, baik pada masa Nabi Saw maupun pada masa ketika teks itu ditafsirkan, menjadi sangat penting untuk diperhatikan. Hal ini dilakukan untuk menentukan mana yang termasuk dalam kategori *al-ṣawābit* (aspek-aspek yang tetap/tidak berubah) dan *al-mutaghayyirāt* (aspek-aspek yang bisa berubah). Yang tergolong aliran ini adalah Fazlur Rahman, Ijtihadi, Muslim Progresif dan Muslim Liberal.[5]

Klasifikasi dan elaborasi Saeed terhadap ketiga aliran tersebut di atas sangat bagus dan membantu kita untuk menganalisis model-model penafsiran Al-Qur'an pada masa sekarang ini. Namun, menurut penulis, klasifikasi tersebut belum meng-*cover* seluruhnya. Melihat kekurangan yang ada pada klasifikasi Saeed di atas, penulis berpendapat bahwa ada tiga macam aliran tafsir Al-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaan. Aliran pertama adalah aliran quasi-obyektivis konservatif. Yang dimaksud dengan pandangan quasi-obyektivis konservatif adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an

---

[5] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 3.

dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutashabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegangi pemahaman literal terhadap Al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat di dalam Al-Qur'an dipandangnya sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di manapun dan kapanpun. Hal ini mengarah kepada satu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukun (*maqāṣid al-syarī'ah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an, namun penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto *Al-Qur'ān ṣāliḥ li-kulli zamān wa-makān* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam Al-Qur'an. Kelemahan dari pandangan ini adalah, antara lain, bahwa mereka tidak memperhatikan kenyataan, bahwa sebagian ketetapan

hukum tersurat, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) diaplikasikan dalam kehidupan. Kelemahan yang lain adalah bahwa para ulama yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk memperbarui pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.

Aliran kedua adalah aliran subyektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini, antara lain, dianut oleh Ḥasan Ḥanafī dan Muḥammad Syaḥrūr. Ḥasan Ḥanafī berpendapat bahwa setiap penafsiran terhadap Al-Qur'an itu pasti sangat terpengaruh oleh kepentingan dan ketertarikan penafsirnya, dan karenanya penafsiran bisa beragam/ pluralistik. Dia bahkan mengatakan, "There is no true and false interpretation, right or wrong understanding. There are only different efforts to approach the text from different angles with different motivations"[6] (Tidak

[6] Ḥasan Ḥanafī, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996),

ada penafsiran atau pemahaman yang benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan upaya mendekati teks dari sisi-sisi yang berbeda-beda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula). Penafsiran yang obyektif, menurutnya, hampir tidak mungkin terjadi. Semua penafsiran merupakan cerminan dari 'komitmen sosial politik' penafsir tertentu dan 'kebenaran' penafsiran hanya diukur dengan 'power' yang dimiliki oleh penafsir, baik untuk memepertahankan status quo atau untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.[7]

Sementara itu, Muḥammad Syaḥrūr bisa dipandang sebagai pemikir yang paling subyektifis. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinal/historis dari Al-Qur'an. Al-Qur'an, baginya, harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Karena itu, dalam hal menafsirkan Al-Qur'an, Syahrur secara prinsipil tidak merujuk pada pemahaman dan penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan dia tidak merujuk pada penafsiran Nabi yang didokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Penafsiran Nabi terhadap Al-Qur'an hanya dipandang sebagai "penafsiran awal", dan tidak mengikat umat Islam. *Asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis pun sama sekali tidak mendapat perhatian Syaḥrūr. Penafsiran yang berbasis kekinianlah yang dilakukan olehnya. Subyektivitas semacam ini tercermin dalam istilah yang dipakainya,

---

h. 203.

[7] Ḥanafī, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," h. 203.

yakni *qirā'ah mu'āṣirah* ('pembacaan kontemporer'), yang dijadikan bagian dari judul karyanya yang pertama, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah.*[8] Penafsir al-Qur'an pada masa kontemporer, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Dia menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *ṡabāt al-naṣṣ wa-ḥarakat al-muḥtawā*[9] (teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Aliran ketiga adalah aliran quasi-obyektivis progresif. Aliran ini memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-obyektivis konsermatif dalam hal bahwa penafsir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-obyektivis progresif yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*,[10] Muḥammad al-Ṭālibī dengan konsepnya

---

8 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī, 1990).

9 Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* h. 36.

10 Lihat Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: Chicago University

al-tafsīr al-maqāṣidī (tafsir berbasis pada tujuan utama penetapan hukum)[11] dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan konsepnya *al-tafsīr al-siyāqī* (tafsir kontekstualis),[12] memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis,* dinamakan oleh al-Ṭālibī dengan *maqāṣid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abū Zayd dengan *maghzā* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Dari tiga aliran penafsiran tersebut di atas, pandangan quasi-obyektivis progresif lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan motode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini. Kelemahan pandangan quasi-obyektivis-konservatif terletak pada beberapa kelemahan. *Pertama*, mereka tidak memperhatikan kenyataan bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat dalam Al-Qur'an, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) dapat diaplikasikan dalam kehidupan. *Kedua*,

---

Press, 1982), h. 5-7.

[11] Lihat al-Ṭālibī, *'Iyāl Allāh* (Tunis: Sarās li-l-Nasyr, 1992), h. 142-144.

[12] Lihat Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Ṡaqafī al-'Arabī, 1995), h. 116.

mereka tidak membedaan antara pesan inti Al-Qur'an dan pesan superfisial (bukan inti). *Ketiga*, pandangan ini tidak memberikan peran akal yang signifikan. *Keempat,* mereka yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini. Keterkungkungannya pada makna asal yang literal mendorong mereka untuk mengenyampingkan pesan dibalik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Sementara itu, pandangan subyektivis cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang penafsir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya. Akseptabilitas pandangan quasi-obyektivis modernis terletak pada apa yang bisa disebut dengan "keseimbangan hermeneutik", dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan pesan utama (signifikansi; *al-maghzā*) di balik makna literal.

Namun, kelompok quasi-obyektivis progresif tidak memberikan keterangan secara panjang lebar tentang 'signifikansi'. Pertanyaannya adalah: Apakah siginifikansi yang dimaksud adalah signifikansi yang dipahami pada masa Nabi ataukah pada saat ayat

tertentu diinterpretasikan? Menurut penulis, ada dua macam signifikansi. *Pertama*, 'signifikansi fenomenal', yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Dari definisi ini, kita dapat membagi signifikansi fenomenal ke dalam dua macam, yakni 'signifikansi fenomenal historis' dan 'signifikansi fenomenal dinamis'. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal histroris, diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb an-nuzūl* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikasi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* ('spirit-masa') pada saat penafsiran teks. *Kedua*, 'signifikansi ideal', yakni akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi pemahaman ini akan diketahui pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah Swt. Dari sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran bukan terletak pada makna literal teks,

melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks, karena makna literal adalah monistik (satu), obyektif, dan historis-statis, sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks bersifat plural, subyektif (juga intersubyektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan semacam ini merupakan gabungan antara obyektivitas dan subyektifitas dalam penafsiran, antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dan masa kini, dan terakhir antara aspek ilahi dan aspek manusiawi. Dalam pembacaan yang didasarkan pada perhatian yang sama terhadap makna dan signifikansi (*maʻnā-cum-maghzā*) terletak '*balanced hermeneutics*' (hermeneutika yang seimbang/ hermeneutika keseimbangan).

Pengertian Pendekatan *Maʻnā-cum-Maghzā*

Secara etimologis, gabungan kata *Maʻnā-cum-Maghzā* terdiri dari tiga kata: *maʻnā, maghzā* (keduanya dari Bahasa Arab) dan *cum* (dari Bahasa Latin). Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-ʻArab* mengatakan, " *ʻanaytu fulānan ʻanyan* itu berarti: *qaṣadtuhu* ('saya memaksudkan atau menunjuk pada dia').[13] Jadi, secara leksikal, kata *maʻnā* berarti 'maksud' atau 'arti'. Secara terminologis, istilah *al-maʻnā* dimaksudkan: *mā yadullu ʻa;ayhi l-lafẓu* ('apa yang ditunjukkan atau dimaksudkan oleh lafal/kata'). Berdasarkan hal ini, dalam Bahasa Indonesia, kata ini

[13] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʻArab* (Qum: Nasyr Adab al-Ḥawzah, 1405 H.), 15:104.

sering diterjemahkan dengan: makna, arti atau maksud lafal/kata. Istilah *al-ma'nā* ini dibagi dalam dua kategori: (1) *al-manṭūq* dengan definisi: *mā yadullu 'alayhi l-lafẓu fī maḥall al-nuṭq* ('apa yang dimaksudkan oleh lafal/ kata secara eksplisit'), dan (2) *al-mafhūm* yang berarti: *mā yadullu 'alayhi l-lafẓu lā fī maḥall al-nuṭq* ('apa yang dimaksudkan oleh lafal/kata secara implisit').[14] Adapun kata *al-maghzā* memiliki akar kata: *ghayn, zay* dan *waw.* Kata *ghazā* itu memiliki kemiripan arti dengan kata *qaṣada* (memaksudkan). Ibn Manẓūr menjelaskan, "*ghazā al-syay'a ghazwan*" itu berarti: *qaṣadahu wa ṭalabahu* ('Dia memaksudkan sesuatu dan mencarinya'). Dia juga menjelaskan, "*maghzā al-kalām* itu berarti *maqṣiduhu* ('maksud kalimat').[15] Adapun kata *cum* itu berarti 'bersama'. Hal ini menunjukkan bahwa *ma'nā* dan *maghzā* harus diperhatikan dalam proses penafsiran Al-Qur'an.

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* adalah pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan pesan utama historis, yakni makna (*ma'nā*) dan pesan utama/signifikansi (*maghzā*) yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks atau dipahami oleh audiens historis, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut untuk konteks kekinian dan kedisinian. Dengan demikian, ada tiga hal penting yang akan dicari

---

[14] Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 2:341-342.

[15] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* 15:123.

oleh seorang penafsir yang menggunakan pendekatan ini, yakni (1) makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*), (2) signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), dan (3) signifikansi fenomenal dinamis kontemporer (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) dari teks Al-Qur'an yang ditafsirkan.

Setiap ayat atau kumpulan ayat Al-Qur'an itu memiliki tiga hal tersebut secara sekaligus. Makna historis ayat (*al-ma'nā al-tārīkhī*) adalah makna bahsa/literal yang *mungkin* dimaksudkan oleh Allah Swt pada masa diturunkannya ayat tersebut kepada Nabi Muhammad Saw, dan atau yang dipahami oleh beliau dan para sahabatnya sebagai audiens pertama Al-Qur'an (*al-mukhāṭabūn al-awwalūn*). Sedangkan signifikansi historis ayat (*al-maghzā al-tārikhī*) adalah maksud atau pesan utama yang ingin disampaikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad dan para sahabatnya, baik itu berupa *maqāṣid syar'iyyah* (maksud-maksud utama penetapat hukum), *'illat al-ḥukm* (alasan penetapan hukum tertentu) maupun *'ibrah* (pelajaran moral). Adapun signifikansi dinamis kontemporer (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) itu hasil ijtihad/penafsiran seorang penafsir dalam mengembangkan *al-maghzā al-tārikhī* dengan cara mereaktualisasikannya, mendefinisikannya kembali dan mengimplementasikannya dalam konteks dimana penafsiran itu dilakukan pada ruang dan waktu tertentu.

Dengan pendekatan ini diharapkan bahwa para penafsir dapat melakukan, paling tidak, dua hal berikut

ini. Pertama, mereka mampu melakukan penafsiran yang kontekstualis. Mereka tidak hanya terpaku pada makna literal ayat saja, tetapi juga memperhatikan pesan utamanya. Dengan demikian, mereka dapat mengaktualisasikan pesan-pesan Al-Qur'an dalam ruang dan waktu secara dinamis. Dalam hal ini, dari satu sisi mereka memperhatikan aspek linguistik ayat, tetapi juga di sisi lain memperhatikan konteks tekstual dan konteks sosial historis pada masa pewahyuan Al-Qur'an serta konteks sosial pada masa kontemporer (ketika teks ditafsirkan). Karena memperhatikan hal-hal tersebut, pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan pendekatan yang seimbang (*balanced approach*). Kedua, para penafsir mampu menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li-kull zaman wa makān* (sesuai dengan segala waktu dan tempat). Ketika mereka hanya memperhatikan aspek kebahasaan Al-Qur'an semata, maka mereka tidak akan merasakan *ṣalāḥiyyat* (kesesuaian) Al-Qur'an dengan berbagai macam situasi dan kondisi masyarakat yang bervariasi dalam hal pola pikir, cara pandang, budaya, ekonomi, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta aspek-aspek lainnya.

Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* ini, selain terinspirasi oleh pemikiran hermeneutis tokoh-tokoh muslim, seperti al-Syāṭibī, Ibn 'Āsyūr, Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullah Saeed, dan Muḥammad al-Ṭālibī, juga terinspirasi oleh pandangan para filosof Barat, seperti Hans-Georg Gadamer dan Jorge Gracia. Gadamer

dalam bukunya *Wahrheit und Metode* menawarkan "*fusion of horizons*" (penggabungan atau peleburan wawasan/horison) dalam proses penafsiran. Ada dua horison/wawasan yang sebaiknya digabungkan ketika seseorang melakukan penafsiran, yakni *horizon of text* (horison teks) dan *horizon of reader* (horison pembaca/penafsir teks). Penggalian makna historis dan signifikansi historis dalam Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* ini dilakukan dalam rangka memperhatikan horison teks, sedangkan rekonstruksi signifikansi kontemporer bertujuan memberikan ruang kepada penafsir/pembaca teks untuk menggunakan wawasan/horisonnya dalam mengkontekstualisasikan nilai-nilai yang terkandung di dalam teks yang ditafsirkan itu.

Paradigma Penafsiran

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* mempunyai lima paradigma. Paradigma yang dimaksud di sisi landasan-landasan pemikiran yang harus dimiliki oleh penafsir ketika menggunakan pendekatan ini. Lima paradigma yang dimaksud adalah, sebagai berikut.

Pertama, Al-Qur'an adalah wahyu Allah Swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw yang berfungsi sebagai *rahmah* (kasing sayang) kepada umat manusia dan alam semesta sejak masa Nabi hingga akhir zaman. Ada banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan ke-*raḥmat*-an ini, antara lain: Q.S. al-Baqarah (2): 2, 185, Q.S. al-Isrā' (17): 9 dan 82, Q.S. Ṭāhā (20): 2. Hal ini

berarti bahwa Al-Qur'an diturunkan untuk menciptakan kemaslahatan dan kebahagiaan umat manusia dan kebaikan alam semesta. Berdasarkan hal tersebut, penafsiran dengan pendekatan ini bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan tersebut, dan bukan sebaliknya, menimbulkan kekacauan dan kerusakan di muka bumi ini. Seandainya ada produk penafsiran yang tidak mengarah pada upaya menciptakan kemaslahatan, atau bahkan, sebaliknya, dapat memunculkan kerusakan atau kekacauan, maka dapat diyakini bahwa penafsiran itu tidak sesuai dengan pesan utama Al-Qur'an dan hanya didasarkan pada kepentingan atau subyektivitas negatif dari penafsirnya.

Kedua, pesan utama Al-Qur'an itu universal. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa *al-Qur'ān ṣāliḥ li kull zamān wa makān* (Al-Qur'an itu sesuai untuk segala zaman dan tempat). Terkait dengan hal ini, ada dua sisi dari Al-Qur'an yang harus kita perhatikan: (1) *al-ma'nā* (makna bahasa/makna literal) dan *al-maghzā* (pesan/ maksud utama atau signifikansi). Dari dua hal ini, yang universal dari Al-Qur'an adalah bukan makna literalnya (*al-ma'nā*), tetapi pesan/maksud utamanya (*al-maghzā*). Meskipun demikan, dalam sebagian ayat keduanya disebutkan secara eksplisit. Sebagai contoh, Q.S. al-Mā'idah (5): 8 memerintahkan manusia untuk berbuat keadilan. Keadilan adalah salah satu pesan utama dari ayat ini dan ayat-ayat lain. Perintah berbuat adil dikemukakan oleh Al-Qur'an secara eksplisit dan bersifat

universal sehingga harus diimplementasikan dari masa ke masa dan dari satu tempat ke tempat yang lain setelah dilakukan pendefinisian ulang terhadap konsep keadilan secara kontekstual. Ayat lain yang menyebutkan keduanya secara eksplisit adalah Q.S. Ṭāhā (20): 14 dan Q.S. al-'Ankabūt (29): 45. Kedua ayat ini menyebutkan perintah shalat yang diiringi pesan utamnya, yakni mengingat Allah Swt. dan menjaga diri dari perbuatan-perbuatan yang tidak baik. Di antara ayat yang tidak menyebutkan *maghzā*-nya adalah Q.S. al-Mā'idah: 51 yang secara literal mengandung larangan berteman setia dengan Yahudi dan Nasrani, tetapi maksud utamanya bukan larangan tersebut, melainkan 'larangan melakukan pengkhianatan terhadap kesepakatan bersama' yang pada masa Nabi Muhammad pernah dilakukan oleh kamu Yahudi yang mengkhianati Piagam Madinah (*Mīṡāq al-Madīnah*). Larangan pengkhianatan ini bersifat universal, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit di dalam ayat tersebut.

Ketiga, universalitas pesan Al-Qur'an memerlukan penafsiran, reaktualisasi dan reimplementasi yang terus menerus. Pesan-pesan moral yang pertama kali dimaksudkan oleh Allah (*al-maghzā al-tārīkhī*) ketika menurunkan ayat atau surat tertentu kepada Nabi Muhammad saw itu membutuhkan pendefinisian ulang dan penerapan ulang pada masa ditafsirkannya ayat atau surat tersebut dengan memperhatikan situasi dan kondisi yang ada. Sebagai misal, ketika mendapati bahwa pesan utama ayat tertentu adalah keadilan,

maka kita perlu mendefinisikan keadilan ini dan mengimplementasikannya sesuai dengan perkembangan zaman. Adalah sangat mungkin bahwa definisi dan implementasi keadilan itu bervariasi dan berkembang dari masa ke masa dan dan di berbagai tempat dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip keadilan.

Keempat, tidak adanya pertentangan antara wahyu dan akal sehat. Wahyu Al-Qur'an dan akal sehat adalah karunia dari Allah Swt. Karena itu, keduanya tidak mungkin kontradiksi, melainkan sebaliknya, yakni saling membutuhkan. Muḥammad 'Abduh sangat menekankan hal ini dengan mengutip Hadis Nabi Saw yang dari J*ā*bir ibn 'Abd All*ā*h: "*Lā dīna li-man lā 'aqla lahu*" (Tidak ada agama bagi orang yang tidak punya akal).[16] Berdasarkan hal ini, penafsiran dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* mengunakan *'aql/reason* (akal sehat), di samping tentunya memperhatikan intratekstualitas (hubungan ayat satu dengan lainnya) dan intertekstualitas (relasinya dengan teks-teks di luar Al-Qur'an). Intratekstualitas dan intertualitas akan dibahas secara khusus pada pembahasan tentang langkah-langkah metodis penafsiran.

Kelima, tidak adanya *naskh* (penghapusan) dalam Al-Qur'an. Di antara aspek Ulumul Qur'an yang sangat

---

[16] Lihat al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrā,* hadis no. 4644. Hadis ini memang dipandang *ḍa'īf* (lemah) banyak ulama hadis. Namun, sebagian banyak ulama fiqih yang masih menggunakannya. Ulama modern dan kontemporer juga memakai hadis ini. Di antaranya adalah al-Syaikh Muḥammad 'Abduh.

banyak diperdebatkan oleh para ulama adalah *naskh al-Qur'ān,* mulai dari definisinya, macam-macamnya hingga ayat mana saja yang *nāsikhah* (dipandang menghapus ayat lain) dan *mansūkhah* (ayat dihapus/tidak berlaku lagi). Saya sependapat dengan sebagian ulama yang mengatakan bahwa tidak ada *naskh* dalam Al-Qur'an. Badr al-Dīn al-Zarkasyī mengutip pandangan sebagian ulama yang meniadakan *naskh* dalam Al-Qur'an. Mereka mengatakan bahwa sesuatu yang dipandang *naskh* itu ternyata merupakan *takhṣīṣ* (pembatasan makna) atas lafal *'āmm* (bermakna umum), *tafṣīl* (rincian) atas lafal *mujmal* (masih global) dan lain-lain.[17]

Prinsip Penafsiran

Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* mempunyai lima prinsip, sebagai berikut.

Pertama, penafsiran harus didasarkan pada ilmu pengetahuan. Dalam hal ini, penafsir harus mampu menjaga hal lama yang baik dan masih relevan dan mengambil hal baru yang lebih baik dalam proses penafsiran. Semua ilmu yang dipandang dapat membantu penafsir dalam menemukan *al-ma'nā al-tārīkhī* (makna historis teks), menggali *al-maghzā al-tārīkhī* (signifikansi/pesan utama historis) dan mengelaborasi *al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣirah* (signifikansi dinamis kontemporer) digunakan secara optimal, baik

[17] Lihat Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Turāṡ, 1984), 2: 43-44.

ilmu yang telah ada di dalam Ulumul Qur’an maupun ilmu-ilmu kontemporer, baik ilmu yang didasarkan pada transmisi/periwayatan maupun ilmu rasional, dan baik ilmu linguistik, sosial-humanistik maupun ilmu alam. Perhatian atas ilmu pengetahuan ini didasarkan pada hadis Nabi Muhammad SAW: “Barangsiapa berbicara tentang Al-Qur’an dengan tidak menggunakan ilmu pengetahuan, maka dia sebaiknya bersiap-siap bertempat di neraka.” Prinsip ini bertujuan agar penafsir tidak menafsirkan secara sembarangan. Pendekatan *Ma‘nā-cum-Maghzā* ini merupakan pendekatan yang terbuka terhadap semua ilmu yang ada. Dengan prinsip ini, penafsir dapat menggunakan aspek-aspek dari Ulumul Qur’an dan Ushul al-Fiqh klasik dari satu sisi, dan di sisi lain, menggunakan ilmu-ilmu baru yang bermanfaat untuk menguak berbagai macam aspek dan sisi Al-Qur’an. Para pemikir kontemporer menunjukkan bahwa ilmu-ilmu baru, seperti Ilmu Sejarah, Hermeneutika, Semantik, Intertekstualitas, Semiotika, Psikologi dan lain-lain sangat membantu penafsir dalam memahami ayat-ayat Al-Qur’an. Muhammad al-Ṭālibī, misalnya, menggunakan Ilmu Sejarah dalam memahami Q.S. al-Nisā’: 34 dan hasil cukup mencengangkan.[18] Begitu juga, Ian Richard Netton menggunakan Semiotika dalam memahami kisah-kisah pada Surat al-Kahf dengan begitu indahnya, sehingga mampu menguak makna simbolik dari kisah-kisah

[18] Lihat Muhammad al-Ṭālibī, *Ummat al-Wasaṭ: al-Islām wa al-Taḥaddiyyāt al-Mu‘āṣirah* (Tunis: Sarās li al-Nasyr, 1996), h. 118.

tersebut.[19] Yudian Wahyudi melihat Q.S. al-Baqarah: 30-39 dengan perspektif sosio-politik yang berbasis pada '*real life*' (kehidupan nyata).[20] Masih banyak lagi contoh penafsiran yang menggunakan ilmu-ilmu baru lainnya, namun saya tidak bermaksud menerangkannya di sini. Secara singkat, hal ini sangat mungkin yang dimaksudkan oleh Amin Abdullah dengan integrasi keilmuan.

Kedua, mempertahankan hal lama yang masih baik dan relevan, mengambil hal baru yang lebih baik dan menciptakan hal baru lagi yang lebih baik dan manfaat (*al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhż bi al-jadīd al-aṣlaḥ wa al-ījād li al-aṣlaḥ al-anfa'*). Prinsip ini sangat penting dalam proses penafsiran. Hasil penafsiran lama yang masih cocok untuk situasi dan kondisi saat ini perlu dilestarikan. Apabila ia dipandang tidak tepat lagi, maka penafsir dapat mempertimbangkan dan mengambil produk penafsiran baru yang baik. Setelah itu, penafsir yang menggunakan pendekatan ini berusaha untuk menciptakan produk penafsiran yang lebih baik dan lebih bermanfaat lagi dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia dan alam.

Ketiga, penafsiran atas Al-Qur'an harus didasarkan pada upaya merealisasikan kemaslahatan manusia di

---

19 Lihat Ian Richard Netton, "Toward a Modern *Tafsīr* of *Sūrat al-Kahf:* Structure and Semiotics," *Journal of Qur'anic Studies* 2:1 (2000), h. 67-87.

20 Lihat M. Djidin dan Sahiron Syamsuddin, "Indonesian Interpretation of the Qur'an on *Khilāfah: the Case of Quraish Shihab and Yudian Wahyudi on Qur'an 2: 30-38," al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 57, 1 (2019): 143-166.

dunia dan di akhirat. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa Al-Qur'an itu diturunkan untuk menciptakan kebahagiaan umat manusia dan kebaikan alam semesta. Atas dasar itu, konsep-konsep kemanusiaan, keadilan, keseimbangan, kedamaian, konservasi alam dan semua gagasan-gagasan moral dijadikan landasan bagi penafsir dalam memahami teks-teks Al-Qur'an. Sebaliknya, pendekatan ini tidak didasarkan pada penghinaan martabat manusia, kezaliman, kekerasan dan semua prilaku buruk lainnya. Karena itu, ayat-ayat Al-Qur'an yang tampaknya mengajarkan kekerasan, misalnya, harus dipahami dan ditakwilkan dengan penuh ketelitian dan kehati-hatian berdasarkan ayat-ayat yang mengajarkan kedamaian, sehingga ajaran rahmat (kasih sayang) dapat dirasakan. Secara teologis, prinsip ini didasarkan pada penggalan ayat Q.S Āl 'Imrān: 7 yang berisi kritikan terhadap orang-orang yang memahami dan menafsirkan Al-Qur'an dengan lebih menekankan pada subyektivitas negatif. Adapun terjemahan penggalan ayat yang dimaksud adalah sebagai berikut: "... Adapun orang-orang yang di dalam hatinya terdapat kesesatan [*zaygh*] itu mengikuti ayat-ayat mutasyabihat [*mā tasyābaha minhu*] untuk mencari fitnah/kekacauan dan mencari penakwilannya [yang didasarkan pada kepentingan negatif mereka]..."

Keempat, penafsiran itu bersifat dinamis. Wahyu Al-Qur'an telah selesai pada masa Nabi Muhammad Saw dan karenanya jumlah ayat tidak akan bertambah. Namun,

penafsiran terhadap Al-Qur'an harus dilakukan terus menerus sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan pola pikir serta wawasan manusia. Hal ini juga dikemukakan oleh para pemikir Muslim kontemporer. Muḥammad Syaḥrūr bahkan mengatakan bahwa penafsiran atas Al-Qur'an berdinamika dalam tiga macam kondisi: (1) *kaynūnah* (kondisi 'berada'), (2) *sayrūrah* (kondis 'berproses') dan (3) *ṣayrūrah* (kondisi 'menjadi'). Dinamika penafsiran ini terus berlangsung terus menerus hingga Hari Akhir.[21] Pertanyaannya adalah: Sisi mana dari Al-Qur'an yang dapat dikembangkan melalui penafsiran? Muḥammad Syaḥrūr ketika mengatakan, "Teks Al-Qur'an itu tetap/statis (*ṡābit*), tetapi kandungannya (*al-muḥtawā*) berkembang (*mutaḥarrik*)"[22] berpendapat bahwa makna kata-kata dari Al-Qur'an dapat berkembang dari masa ke masa. Menurut penulis, yang bisa dikembangkan bukanlah makna kata-kata, karena makna setiap kata itu hanya satu, yakni *al-ma'nā al-tārīkhī* (makna historis). Meskipun sebuah kata bisa saja polisemi (mengandung makna leksikal/kamus yang lebih dari satu, namun ketika digunakan dalam sebuah ungkapan tertentu dalam konteks tertentu, maka kata yang dimaksud itu hanya merujuk pada satu makna dari

---

21 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damskus: al-Ahālī, 2000).

22 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān.* Lihat juga Andreas Christmann, "The Form is Permanent, but the Content Moves": The Qur'anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitāb wa 'l Qur'ān' , *Die Welt des Islams* 43, 2 (2003), h. 150.

kemungkinan makna yang ada. Yang bisa dikembangkan adalah *al-maghzā* (signifikansi/pesan utama) dari ayat tertentu, yang semula terdapat pada masa turunnya ayat, yang disebut dengan *al-maghzā al-tārīkhī* (signifikansi/ pesan utama historis), dan dikembangkan menjadi *al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir* (signifikansi dinamis kontemporer) dengan menggunakan perangkat keilmuan dan pola pikir yang eksis pada masa penafsiran serta situasi dan kondisi yang dihadapi.

Kelima, penafsiran itu bersifat relatif. Yang absolut hanya Allah Swt dan ilmu-Nya. Hal ini berarti bahwa kebenaran (*truth; Wahrheit*) dan ketepatan (*properness*) penafsiran itu terikat pada ruang dan waktu tertentu. Para ahli Hermeneutika membahas hal ini secara panjang lebar dan karena keterbatasan waktu penulis akan membahasnya pada kesempatan lain. Yang perlu penulis sampaikan di sini adalah bahwa seorang yang menggunakan Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* ini diharapkan untuk tidak mengabsolutkan kebenaran dan ketepatan penafsirannya. Dia harus sadar bahwa apa yang dilakukannya itu hanyalah *bi qadri al-ṭāqat al-basyariyyah* (sebatas kemampuan manusia).

Metode Penafsiran

Penggalian Makna Historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*) dan Signifikansi Fenomenal Historis (*al-maghzā al-tārīkhī*)

Untuk menggali makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*) dan signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*), seorang penafsir melakukan langkah-langkah berikut ini:

(a) Penafsir menganalisa bahasa teks Al-Qur'an, baik kosakata maupun strukturnya. Dalam hal ini, dia harus memperhatikan bahwa bahasa yang digunakan dalam teks Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. yang mempunyai karakteristiknya sendiri, baik dari segi kosa kata maupun struktur tata bahasanya. Al-Syāṭibī, misalnya, menegaskan bahwa untuk memahami Al-Qur'an seseorang harus mencermati bagaimana bahasa Arab saat itu digunakan oleh bangsa Arab.[23] Pernyataah senada dikemukakan juga oleh Friedrich Schleiermacher, salah seorang ahli hermeneutika umum: "Everything in a given utterance which requires a more precise determination may only be determined from the language area which is common to the author and his original audiences"[24]

---

[23] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣ*ūl al-Fiqh, h. 255.

[24] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings,* terj. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), h. 30. Lihat juga Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* h. 66.

(Segala hal yang ada dalam ungkapan tertentu yang menuntut penentuan [makna] yang lebih tepat hanya dapat ditetapkan melalui bidang bahasa yang telah diketahui oleh pengarang dan audiens orisinal/ aslinya). Hal ini sangat ditekankan karena, menurut para ahli bahasa, bahasa apapun, termasuk Bahasa Arab itu mengalami diakroni (perkembangan dari masa ke masa), baik dalam hal struktur maupun makna lafal. Karena itu, ketika menerjemahkan atau menafsirkan kosakata dari Al-Qur'an, seseorang harus memperhatikan penggunaan dan makna kosakata tersebut saat diturunkannya. Sebagai contoh, kata Arab *ikhlāṣ* yang mempunyai makna dasar "memurnikan sesuatu" mengalami diakroni atau perkembangan makna. Dalam tradisi pra-Islam, kata tersebut merujuk pada tindakan membuat sesuatu secara murni, tidak bercampur dengan yang lain, dalam konteks sekuler. Sementara itu, dalam Al-Qur'an ia digunakan dengan tetap membawa makna dasar tersebut, baik dalam konteks sekuler maupun dalam konteks agama. Dalam konteks keagamaan, ia berarti 'keyakinan pada satu Tuhan' (monoteisme), sehingga maknanya sama dengan *tawḥīd* (keesaan Allah), yang belum digunakan untuk makna tersebut pada saat diturunkannya Al-Qur'an. Salah satu bukti yang dapat mendukung hal ini adalah bahwa surat yang ayat-ayatnya berbicara tentang tauhid disebut dengan Sūrat al-Ikhlāsh. Adapun di antara contoh penggunaan kata *ikhlāṣ* atau derivasinya dengan

makna tauhid adalah penyebutan kata *mukhliṣīna lahu l-dīn* pada Sūrat al-Bayyinah: 5 yang berbunyi: *wa mā umirū illā liya‘budū l-Lāha mukhliṣīna lahu l-dīn ...* Ayat ini diterjemahkan oleh sebagian orang dengan: "Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah, dengan ikhlas mentaatinya ..." Terjemahan ini tidak logis karena bagaimana mungkin orang-orang musyrik itu diperintah menyembah Allah dengan ikhlas, sementara mereka belum masuk Islam. Dengan demikian, ayat ini lebih tepat diterjemahkan: "Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah dengan memurnikan penyembahan (semata-mata) kepada-Nya ..." Atas dasar prinsip ini, Ibn Kaṡīr ketika menafsirkan Q.S. al-Zumar: 2, yang memuat ungkapan: *fa-‘budi l-Lāha mukhliṣan lahū l-dīn* (yang sering diterjemahkan dengan: "Maka sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya"), beliau menafsirkannya, sebagai berikut: *fa-‘budi l-Lāha waḥdahū lā syarīka lahū wa-d‘u al-khalqa ilā żālika wa-a‘limhum annahū* lā *taṣluḥu lahu l-‘ibādatu illā lahū*[25] (Sembahlah Allah semata, yang tiada sekutu bagi-Nya, ajaklah makhluk kepada hal tersebut, dan ajarkanlah mereka bahwa penyembahan itu hanya patut kepada-Nya). Demikianlah contoh kecil terkait dengan makna kosa kata. Lebih dari itu, aspek-aspek bahasa lainnya,

[25] Ismā‘īl ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Jizah: Mu’assasat Qurṭubah, t.t.), 12:111.

seperti struktur kalimat dan aspek-aspek sastra yang berlaku ketika Al-Qur'an diturunkan harus dicermati secara seksama.

(b) Untuk mempertajam analisa ini penafsir melalukan intratektualitas, dalam arti membandingkan dan menganalisa penggunaan kata yang sedang ditafsirkan itu dengan penggunaannya di ayat-ayat lain. Sebagai contoh, ketika seorang penafsir ingin lebih meyakinkan bahwa kata *ikhlāṣ* dan derivasinya dalam Al-Qur'an itu bermakna *tawḥ*īd (iman kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan), dia mengumpukan penggunaan kata tersebut di semua ayat dan memperhatikan konteks tekstualnya (*siyāq al-kalām*) dalam masing-masing ayat. Kata *mukhliṣ lahū al-dīn* di Q.S. al-Zumar: 2, misalnya, dapat bisa dipastikan berarti "orang yang memurnikan penyembahan hanya kepada Allah" dengan memperhatikan hubungan ayat tersebut dengan ayat-ayat berikutnya (yakni: Q.S. al-Zumar: 3-6) yang berbicara tentang ketauhidan dan larangan syirik (menyekutukan Allah). Selanjutnya, bila diperlukan, penafsir mengelaborasi sejauh mana kosa kata dalam Al-Qur'an itu memiliki makna dasar (*basic meaning*) dan mengalami dinamisasi makna (dalam bentuk *relational meaning*). Untuk mengetahui makna dasar kata, seseorang seyogyanya menggunakan kitab kamus Arab klasik, seperti *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manẓūr. Penting juga bahwa setiap kata/istilah yang sedang ditafsirkan dianalisa secara sintagmatik dan

paradigmatik. Analisa sintagmatik adalah analisa linguistik dimana seorang penafsir dalam menafsirkan sebuah kata/istilah memperhatikan makna kata/istilah yang ada sebelum dan sesudahnya dalam sebuah kalimat atau lebih yang masih berhubungan. Di antara contoh-contoh hasil dari analisa semacam ini adalah karya-karya para ulama, seperti *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir.*[26]

(c) Apabila dibutuhkan dan memungkinkan, penafsir juga melakukan analisa intertekstualitas, yakni analisa dengan cara menghubungkan dan membandingkan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an. Analisa intertekstualitas ini biasa dilakukan dengan cara membandingkannya dengan hadis Nabi, puisi Arab, dan teks-teks dari Yahudi dan Nasrani atau komunitas lain yang hidup pada masa pewahyuan Al-Qur'an. Dalam hal ini, dia menganalisa sejauh mana makna sebuah kosa kata dalam Al-Qur'an bisa diperkuat oleh teks di luar Al-Qur'an. Selain itu, penafsir seyogyanya menganalisa apakah ada perbedaan arti dan konsep kata/istilah yang ada dalam Al-Qur'an dengan arti dan konsep kata/istilah yang digunakan di sumber-sumber lain. Hal yang penting juga, meskipun tidak harus, adalah

---

[26] Lihat, misalnya, Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fi al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Dubai: Markaz Jum'at al-Majid, 2006); dan al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Iṣlāḥ al-Wuj*ūh wa al-*Naẓā'ir fi al-Qur'ān al-Karīm* (Bairut: Dār al-'Ilm, 1980).

bahwa penafsir juga memberikan keterangan apakah konsep Qur'ani itu mengalami dinamisasi atau tidak di masa-masa setelah diturunkannya Al-Qur'an (pasca-Qur'ani/*post-Qur'anic*).

(d) Penafsir memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik itu yang bersifat mikro ataupun bersifat makro. Konteks historis makro adalah konteks yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an, sedang konteks historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat, yang biasa disebut dengan *sabab al-nuzūl*.[27] Tujuan utama memperhatikan konteks historis penurunan ayat tertentu adalah, selain memahami makna historis dari kosa kata dalam ayat tertentu, juga menangkap apa yang disebut dengan "signifikansi fenomena historis", atau maksud utama ayat (*maqṣad al-āyah*) itu ketika diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.

(e) Penafsir mencoba menggali *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* (tujuan/pesan utama ayat yang sedang ditafsirkan) setelah memperhatikan secara cermat ekspresi kebahasaan dan atau konteks historis ayat Al-Qur'an. *Maqṣad* atau *maghzā al-āyah* ini terkadang disebutkan secara eksplisit di dalam ayat dan sering sekali tidak disebutkan. Apabila ia disebutkan secara eksplisit, maka penafsir melakukan analisa

---

[27] Terkait dengan hal ini, lihat Walī Allāh al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fi Uṣ*ūl al-Tafsīr, h. 31.

terhadapnya. Adapun apbila ia tidak disebutkan dalam ayat, maka konteks historis, baik mikro maupun makro, kiranya dapat membantu penafsir untuk menemukan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah.* Sekali lagi, pada tahapan metodis ini, yang dicari adalah *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* yang ada pada masa Nabi Saw. Terkait dengan ayat hukum, maksud utama ayat disebut oleh al-Syāṭibī dengan *maqāṣid al-syaī'ah* dan oleh Fazlur Rahman dengan *ratio legis* (alasan penetapan hukum). Adapun selain ayat hukum, kita bisanya menyebutnya dengan *al-maghzā.*

Membangun Signifikansi Fenomenal Dinamis Kontemporer

Selanjutnya, penafsir mencoba mengkonteks-tualisasikan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* untuk konteks kekinian, dengan kata lain seorang penafsir berusaha mengembangkan definisi dan kemudian mengimplementasikan signikansi ayat untuk konteks ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Adapun langkah-langkah metodisnya adalah sebagai berikut:

(a) Penafsir menentukan kategori ayat. Sebagian ulama membagi kategori ayat menjadi tiga bagian besar, yakni: (1) ayat-ayat tentang ketauhidan, (2) ayat-ayat hukum, dan (3) ayat-ayat tentang kisah-kisah nabi dan umat terdahulu.[28] Terkait dengan ayat-

[28] Lihat Badr al-Dīn Muḥammd ibn 'Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), 1: 18.

ayat hukum, Abdullah Saeed membaginya ke dalam lima hirarki nilai: (1) *obligatory values* (nilai-nilai kewajiban), seperti ayat-ayat tentang shalat, puasa, zakat dan haji, (2) *fundamental values* (nilai-nilai dasar kemanusiaan), seperti ayat-ayat tentang perintah menjaga kehormatan manusia, menjaga jiwa dan harta, menunaikan keadilan dan berbuat baik kepada sesama, (3) *protectional values* (nilai-nilai proteksi), yakni ayat-ayat yang berisi proteksi atas nilai-nilai fundamental, seperti ayat-ayat tentang larangan membunuh orang, larangan mengurangi timbangan ketika berjualan, larangan mengkonsumsi makanan dan minuman yang merusak akal pikiran dan lain-lain, (4) *implementational values* (nilai-nilai yang diimplementasikan), yakni ayat-ayat yang berisi tentang pelaksanaan hukuman tertentu ketika seseorang itu merusak atau melanggar nilai-nilai dasar kemanusiaan, seperti ayat-ayat tentang hukuman qisas bagi pembunuh, hukuman potong tangan bagi pencuri, hukuman rajam bagi orang yang melakukan perzinaan, dan (5) *instructional values* (nilai-nilai instruksi), yakni ayat-ayat yang berisi instruksi Allah kepada Nabi Muhammad Saw dan Sahabatnya dalam rangka menyelesaikan problem tertentu, seperti ayat poligami yang diturunkan untuk mengatasi problem anak yatim dan problem ketidakadilan dalam keluarga.[29] Tiga hirarki yang pertama (yakni

[29] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an*, h. 126-144.

obligatory values, fundamental values dan protectional values) bersifat universal dan tidak memerlukan kontekstualisasi, sedangkan dua nilai terkahir (yakni *implementational values dan instructional values*) membutuhkan reaktualisasi dan kontekstualisasi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, karena kedua macam nilai ini terkait erat dengan aspek budaya Arab dan situsi serta kondisi yang ada saat itu. Kategorisasi ini sangat penting dalam rangka menentukan sejauh mana seseorang bisa melakukan kontekstualisasi dan merekonstruksi 'signifikansi fenomenal dinamis'. Sebagai contoh, Q. 5:51 dapat digolongkan ke dalam ayat dengan hirarki nilai yang kelima (yakni: *instructional values*), karena saat itu Nabi Muhammad Saw dan Sahabat diperintahkan oleh Allah untuk tidak menjadikan sekelompok Yahudi dan Nasrani di Madinah sebagai *awliyā'* (teman-teman setia) dalam rangka mengatasi problem pengkhianatan mereka terhadap Piagam Madinah.

(b) Penafsir mengembangkan hakekat/definisi dan cakupan "signifikansi fenomenal historis" atau *al-maghzā al-tārīkhī* untuk kepentingan dan kebutuhan pada konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat), di mana/ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan, sehingga terbentuklah *al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir* (signifikansi dinamis kontemporer). Sebagai contoh, seorang menafsirkan Q.S. al-Mā'idah: 51 yang berisi larangan mengangkat kaum Yahudi

dan Kristiani sebagai *awliyā'* (teman setia) untuk membela dan mempertahankan Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw. Dia menganalisa aspek-aspek bahasa pada ayat tersebut dan memperhatikan konteks sejarah diturunkannya. Singkat kata, ia menemukan bahwa alasan larangan tersebut adalah bahwa karena sekelompok Yahudi mengkhiyanati kesepakatan bersama penduduk Madinah saat itu, yakni "Piagam Madinah".[30] Peristiwa pengkhiyanatan Yahudi yang menjadi dasar pelarangan menjadikan mereka sebagai "teman setia" atau "pembela Madinah" adalah "signifikasi fenomenal historis". Hal ini lalu dikonstruksi secara lebih luas untuk konteks kekinian dan kedisinian, sebagai berikut: (1) semua orang tidak boleh mengkhiyanati kesepakan bersama, baik dalam bidang politik, kemasyarakatan maupun bisnis, dan (2) siapapun yang melakukan pengkhiyanatan harus siap untuk tidak dipercaya lagi oleh orang yang dikhiyanati. Kedua poin inilah kita sebut dengan "signifikansi fenomenal dinamis." Dalam mengembangkan "signifikansi fenomenal dinamis", seseorang memperhatikan perkembangan nilai sosial (yang sudah menjadi kesepatakan bersama dalam komunitas tertentu atau bahkan masyarakat dunia) pada saat teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Dengan demikian, signifikansi fenomenal dinamis ini akan

[30] Lihat Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-cum-Maghza Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 137 (2017): 131-136.

terus berkembang pada setiap masa dan bisa saja bervariasi implementasinya. Di sinilah terdapat sisi subyektivitas penafsir dalam mengkomunikasikan apa yang terdapat di dalam teks Al-Qur'an dengan realita kehidupan dan nilai sosial yang ada. Yang pasti adalah bahwa hal ini dilakukan untuk menunjukkan bahwa teks Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (sesuai untuk segala zaman dan tempat) dan kitab suci ini diturunkan untuk kemaslahatan manusia dan alam semesta.

(c) Penafsir menangkap makna-makna simbolik ayat Al-Qur'an. Sebagian ulama berpandangan bahwa makna lafal dalam Al-Qur'an itu memiliki empat level makna: (1) ẓāhir (makna lahiriah/literal), (2) *bāṭin* (makna batin/simbolik), (3) *ḥadd* (makna hukum), dan (4) *maṭla'* (makna puncak/spiritual).[31] Ketiga level makna yang disebutkan terakhir (yakni: *bāṭin*, *ḥadd* dan *maṭla'*) merupakan makna-makna simbolik yang dimaksud di sini. Sebagai contoh, pendekatan dialogis merupakan makna simbolik dari Q.S. al-Ṣaffāt: 102: 102: "Maka ketika anak itu sampai (pada umur) sanggup berusaha dengannya, (Ibrahim) berkata, "Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!" Dia (Isma'il) menjawab, "Wahai ayahku! Lakukanlah apa yang diperitahkan (Allah) kepadamu; Insya Allah engkau akan mendapatiku

[31] Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 17.

termasuk orang yang sabar." Dari cerita singkat di atas, dapat kita pahami bahwa meskipun Nabi Ibrahim yakin bahwa mimpi menyembelih anaknya adalah wahyu Allah, namun beliau tetap mendialogkannya dengan Ismail. Ungkapan Nabi Ibrahim "Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!" mengajarkan kepada kita untuk melakukan pendekatan dialogis dalam menyampaikan pesan atau ajaran apapun, termasuk di dalamnya pesan dan ajaran yang telah diyakini kebenarannya. Contoh lain, kisah Ratu Balqis setelah mendapatkan surat dari Nabi Sulaiman As yang mengajaknya untuk tunduk kepada Allah Swt (termaktub di dalam Q.S. al-Naml: 29-35) mengandung makna simbolik adalah pemimpin yang baik adalah pemimpin yang memiliki karakteristik, sebagai berikut: (1) sikap bijaksana dan demokratis, (2) perhatian terhadap ketentraman dan kemaslahatan umatnya, (3) menyukai diplomasi dan perdamaian, dan (4) cerdas, teliti dan memiliki kekuatan mental.[32] Makna-makna simbolik tersebut bisa kita kembangkan menjadi "signifikansi fenomenal dinamis".

(d) Penafsir mengembangkan penafsiran dengan mengunakan perspektif yang lebih luas. Agar bangunan "siginifikansi fenomenal dinamis" yang merupakan

[32] Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* h. 161-162.

pengembangan dari *maghzā* (signifikansi) atau maksud utama ayat untuk konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat) lebih kuat dan meyakinkan, maka seorang penafsir selanjutnya memperkuat argumentasinya dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu lain, speprti Psikologi, Sosiologi, Antroplogi dan lain sebagainya dalam batas yang cukup dan tidak terlalu berpanjang lebar.

Kesimpulan

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan bentuk penyederhanaan dan sekaligus pengembangan dari aliran quasi-obyektivis progresif yang diusung, antara lain, oleh Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullah Saeed dan Muḥammad al-Ṭālibī dalam bukunya masing-masing. Tujuan utama pendekatan ini adalah menggali makna dan signifikansi historis dari ayat yang ditafsirkan dan kemudian mengembangkan signifikansi historis tersebut menjadi signifikansi dinamis (signifikansi kekinian dan kedisinian). Adapun langkah-langkah metodisnya adalah adalah sebagai berikut. Untuk mendapatkan makna dan signifikansi historis, seseorang melakukan: (a) analisa bahasa teks, (b) intratekstualitas, (c) intertekstualitas, (d) analisa konteks historis turunnya ayat, dan (e) rekonstruksi signifikansi/pesan utama historis ayat. Adapun untuk membentuk signifikansi dinamis dari ayat, langkah-langkah yang ditempuh adalah: (a) menentukan kategori ayat, (b) reaktualisasi dan kontekstualisasi

signifikansi ayat, (c) menangkap makna simbolik ayat, dan (d) memperkuat konstruksi signifikansi dinamis ayat dengan ilmu-ilmu bantu lainnya.

Demikianlah pidato pengukuhan Guru Besar ini saya sampaikan. Saya berharap, semoga sekelumit ilmu ini bermanfaat bagi siapapun yang tertarik pada pendekatan ini dan saya tetap terbuka dalam menerima kritik dan saran dalam memperbaiki pendekatan ini. Sebelum saya akhiri pidato ini, perkenankan saya mengucapkan terima kasih kepada orang-orang yang sangat berjasa atau turut memberikan kontribusi hingga saya menjadi Guru Besar di UIN Sunan Kalijaga, sebagai berikut:

Pertama, Kementerian Agama RI dan Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi yang telah memproses usulan kenaikan jabatan fungsional saya sebagai Guru Besar di UIN Sunan Kalijaga.

Kedua, Prof. Drs. K.H. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D. Saat ini beliau menjabat sebagai kepala Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP) dan Rektor UIN Sunan Kalijaga Periode 2016-2020. Saya sering memanggilnya dengan sebutan 'Pak Dhe'. Beliau telah banyak membimbing saya sejak saya menempuh S2 di Institute of Islamic Studies, McGill University di Kanada pada tahun 1996-1998. Saat itu beliau sangat sering memberikan nasihat agar rajin dan serius dalam menempuh program magister ini. Tidak hanya itu, beliau juga sering memberikan saran agar aktif mengikuti konferensi-konferensi internasional dan menulis artikel-artikel untuk diterbitkan di jurnal-

jurnal internasional. Nasihat-nasihat beliau saya turuti, dan alhamdulillah tiga artikel yang semula saya tulis untuk dipresentasikan di bangku perkuliahan akhirnya *published* di jurnal-jurnal internasional di Inggris dan Pakistan (tahun 1998, 1999 dan 2001).

Ketiga, Rektor UIN Sunan Kalijaga periode sekarang ini, Prof. Dr.phil. Al Makin, S.Ag., M.A. Saya mengenal beliau ketika kami berdua masih menempuh program S1 di Jurusan Tafsir-Hadis di IAIN Sunan Kalijaga (saya di Fakultas Syariah dan beliau di Fakultas Ushuluddin). Ketika menempuh S1, saya mendalami bagaimana melakukan *takhrīj al-aḥādīṡ.* Prof. Al Makin dan teman-temannya saat itu mengundang saya untuk berdiskusi tentang hal tersebut. Hal ini tentunya sangat berarti bagi saya. Persahabatan ini kemudian berlanjut ketika kami berdua juga menempuh S2 di McGill University di Kanada dan S3 di Jerman (saya di Bamberg dan Pak Makin di Heidelberg).

Keempat, Ketua Senat Universitas, Prof. Dr. K.H. Siswanto Masruri, M.A., yang telah mendukung pengusulan kenaikan jabatan fungsional saya ke tingkat Guru Besar dengan mengadakan rapat di tingkat universitas. Selain itu, beliau juga sering memberikan masukan, saran dan arahan kepada saya sebagai Wakil Rektor Bidang Administrasi Umum, Perencanaan dan Keuangan agar bekerja dan mengabdi kepada UIN Sunan Kalijaga sebaik mungkin dan seadil mungkin demi mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan semua civitas akademika.

Kelima, Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kelembagaan, Prof. Dr. H. Iswandi Syahputra, S.Ag., M.Si., dan Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama, Dr. Abdul Rozaki, S.Ag., M.Si. Sebagai Wakil Rektor, kami bertiga dapat bekerja sama dengan sangat baik di bidangnya masing-masing dalam rangka membantu tugas Rektor.

Keenam, Sekretaris Senat Universitas, Prof. Dr. H. Maragustam, M.A., yang juga telah membantu proses pengusulan kenaikan jabatan fungsional ke Guru Besar.

Ketujuh, para Dekan dan Direktur Pascasarjana: Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI) (Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A.), Dekan Fakultas Syariah dan Hukum (FSH) (Prof. Dr. Makhrus, S.H., M.Hum.), Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi (FDK) (Prof. Dr. Hj. Marhumah, M.Pd.), Dekan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) (Prof. Dr. Hj. Sri Sumarni, M.Pd.), Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (FADIB) (Dr. Muhammad Wildan, M.A.), Dekan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (Dr. Afdawaiza, S.Ag., M.Ag.), Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora (FISHUM) (Dr. Mochamad Sodik, S.Sos., M.Si.) dan Dekan Fakultas Sains dan Teknologi (Dr. Hj. Khurul Wardati, M.Si.) serta Direktur Pascasarjana (Prof. Dr. K.H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.). Beliau-beliau ini telah banyak memberikan kontribusi untuk UIN Sunan Kalijaga. Sebagai Wakil Rektor II saya sangat nyaman bekerja sama dengan beliau-beliau, khususnya di bidang administrasi umum, perencanaan dan keuangan.

Kedelapan, semua guru besar dan anggota senat universitas yang telah andil dalam menyukseskan usulan kenaikan jabatan fungsional saya ke Guru Besar dalam rapat pleno Senat Universitas.

Kesembilan, semua pimpinan di semua fakultas dan pascasarjana, selain dekan dan direktur, mulai dari wakil-wakil dekan, kepala-kepala program studi sampai Sekretaris Program Studi. Semuanya telah turut memberikan kontribusi atas kesuksesan saya dalam meraih jabatan fungsional Guru Besar. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada para kepala biro AUK dan AAKK, kepala-kepala bagian, kepala-kepala sub bagian, baik di periode ini maupun periode sebelumnya. Semuanya juga telah membantu saya, baik dalam bentuk doa maupun tindakan, sehingga semua urusan dapat berjalan dengan baik.

Kesepuluh, semua dosen dan pegawai kependidikan (Tendik) di lingkungan UIN Sunan Kalijaga yang telah memberikan dukungan kepada saya dalam banyak hal yang terkait dengan administrasi dan akademik.

Kesebelas, semua guru-guru saya dari kalangan kyai, nyai dan dosen, serta kolega-kolega saya. Semuanya telah mendoakan, membimbing dan membantu saya dalam banyak hal.

Keduabelas, *last but not least,* keluarga besar saya: Bapak saya (almarhum H. Syamsuddin bin Masyhur), Ibu saya (Hj. Aminah), istri tercinta saya (Dra. Hj. Zuhroul Fauziyah), kedua anak kami (Ellina Vinajahi Syafa

dan Syafiq Multazam Syafa) dan adik-adik saya yang jumlahnya sangat banyak. Semuanya selalu mendorong dan mendoakan saya agar saya bekerja dengan baik dan agar memperhatikan karir dalam bidang akademik.

Wa'alaikum salam Wr. Wb.

PROFIL

Nama : Dr. phil. Sahiron Syamsuddin
Tempat Lahir : Cirebon
Tanggal Lahir : 5 Juni 1968
Alamat : Krapyak Kulon No. 212
Panggungharjo, Sewon
Bantul Yogyakarta
Profesi : Rektor UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Pendidikan

- S1 Hukum Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
- S2 Study Islam, McGill University, Canada
- S3 Otto-Friedrich University of Bamberg, Jerman
- Doktor Penelitian Post doctoral Universitas Frankfurt am Main

Penghargaan

- November 2013 : Penelitian kolaboratifdi Berlin pada "Pengembangan Kontemporer Al-qur'an Studi Di Jerman. (Sebuah Studi dari Corpus Coranicum)", yang didanai oleh Kementerian Agama Republik Indonesia .
- Juni - july 2010 : DAAD Beasiswa untuk Pasca-Doktoral Penelitian selama dua bulan
- September 2001 - Juni 2005 : DAAD Scholarship for Doctoral
  Degree at Otto-Friedrich University of Bamberg, Germany
- September 2005 - September 2006 : Beasiswa untuk menyelesaikan Gelar Doktor di Otto-Friedrich University of Bamberg, Jerman.
- 1996 – 1998 : CIDA Beasiswa untuk Gelar Master di Universitas McGill, Kanada.